ванные системы, которые трудно непосредственно сопоставить друг с другом».[8] Таким образом, Белл не видит опасности и самого факта глобализации. Он утверждает, что самобытные государства и их внутренний мир также культурно суверенны и самобытны, как, например, и 100, и 200 лет назад, за исключением того незначительного факта, что в некоторых аспектах этих культур возникла «интернационализация» и еще некоторые (в основном — научно-технические) аспекты подчинены тотально сменяющимся парадигмам (доиндустриальная — индустриальная — постиндустриальная). Даже наличие «разных парадигм» в разных частях света (постиндустриальной державой на данный момент Белл считает только США) он относит к проявлению скорее различных культурных сущностей, чем к формальным условиям скорости освоения технологий. С этим, конечно, я не могу согласиться. Схожесть художественных стилей, технических методов и многое другое — это следствие не «частичной интернализации», а тотальной наднациональной глобализации в рамках существования современной — постиндустриальной, глобальной — парадигмы.

Лелеко В.Д.
доктор культурологии,
доцент кафедры теории и истории культуры
СПб. гос. ун-та культуры и искусств

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

При характеристике современной культуры говорят о глобализации, информатизации, массовизации. К этому ряду можно добавить и процесс «оповседневливания». Повседневная жизнь обрела статус культурно значимого феномена, достойного забот политиков и внимания ученых. За последние четверть века на Западе, последние 10 лет у нас повседневность превратилась в «модную» тему, стала предметом обсуждений на научных конференциях и симпозиумах, темой монографий и диссертаций. Сложились целые научные школы, изучающие повседневную жизнь. Накоплен большой эмпирический и теоретический материал, позволяющий подойти к созданию интегральной, фило-

---

[8] Там же. С. 154-155.

софско-культурологической концепции повседневности. Один из возможных вариантов такой концепции может быть построен на основе пространственно-временных характеристик бытия.

1. Повседневность характеризуется суточным ритмом повторяющихся в жизни человека процессов и событий. По отношению к суткам более крупные хронометрические единицы: неделя, декада, месяц, сезон и т. д. составляют фон, временной контекст повседневности. Онтологический аспект повседневности дополняется аксиологическим и психологическим. Повторяющееся каждый день становится повседневным, если оно неизбежно, обязательно, привычно, само собой разумеется, если оно переживается и оценивается как рутинное, тривиальное, серое, скучное.

2. Время повседневности имеет природно-космический уровень, заданный суточным вращением Земли вокруг своей оси и ее положением относительно Солнца (поэтому сутки — основная мера времени повседневности), природно-биологический уровень, определяющий ритмы сна и бодрствования (для человека — сон ночью и бодрствование днем) и культурный уровень, определяющий системы исчисления и учета времени (календарного времени). В рамках календарного времени повседневность как будни, рабочие дни противостоит праздникам, выходным дням.

3. Наполненность повседневности сиюминутными, текущими, повторяющимися изо дня в день заботами и обязанностями делает временем локализации повседневности настоящее. Своеобразие повседневной темпоральности состоит в том, что повседневность есть развитое, себедовлеющее, самоценное настоящее, ориентированное на ближайшее, исчисляемое днями, прошлое и будущее (вчера, позавчера, завтра, послезавтра). Вместе с тем важно и наличие дальней временной перспективы, особенно в направлении «настоящее-прошлое». Отсутствие таковой, а следовательно и противоположности настоящего прошлому и будущему, делает невозможным самоопределение, конституирование повседневного.

4. Сутки как основная единица времени повседневности имеет два плана. Первый воплощается в способах, характере членения суточного времени на четыре четверти: утро, день, вечер, ночь, а также — на часы, минуты, секунды, доли секунд. Второй — в распорядке дня, определяющем приуроченность тех или иных действий, поступков, событий к определенному времени суток. Временная шкала распорядка дня принадлежит темпоральному измерению повседневности, содержание и характер событий — событийному ряду повседневности.

5.Темпоральные характеристики повседневной событийности включают и такие показатели, как скорость течения событий и частота смены одного события другим. Они задают темпоритм повседневности и определяют плотность событийного ряда повседневности. Эти показатели будут различными на разных этапах истории европейской культуры, для разного типа поселений, для разных социальных слоев и групп. Основная тенденция исторического развития культуры состоит в увеличении скорости протекания и частоты смены событий, в том числе повседневных.

6. Некоторые из происходящих ежедневно событий не являются повседневными. К ним относятся сон и молитва, а также ежедневные занятия в свободное время, досуг. Сон принадлежит повседневности лишь своей внешней, организационной стороной (подготовительные процедуры, условия сна). Состояние сна как психофизиологического процесса, содержание сновидений не являются повседневными по сути. Участие в обряде, слушание ежедневной службы в церкви, молитва происходят в ином, сакральном времени и пространстве, воплощают не земные, практические, но непреходящие, вечные ценности. Ежедневный досуг может содержать элементы праздника, праздничное начало, свободу как антитезу будничной необходимости.

7. Уклад повседневной жизни тяготеет к стабильности, устойчивости, которые являются нормой повседневности. Однако жизнь постоянно содержит потенциальную угрозу нормативной повседневности (война, голод, болезни, природные катаклизмы и т. п.). Сломанный чрезвычайными обстоятельствами уклад жизни превращается в экстремальную повседневность. Нормативная повседневность — скорее идеал, чем реальность.

8. Пространство повседневности есть место, территория, где протекает повседневная жизнь, где происходят повседневные события. Оно представляет собой систему пространств и включает в себя пространство тела человека, жилища и поселения (с прилегающими к нему территориями).

9. Пространство тела делится по вертикали на верх и низ. Телесный верх с важнейшими для жизнедеятельности внешними органами — головой и руками — имеет высокую культурную ценность, доминирует, в том числе, в повседневной жизни. Телесный низ имеет традиционно низкую культурную ценность, является функционально и ритуально «нечистым». Такое отношение к телесному низу и в целом к органической жизни тела все более утверждается в процессе цивилизации. Полное табу на публичные проявления органичес-

кой жизни тела, ее интимизацию осуществляет культура XIX в. XX в. закрепил доставшийся ему в наследство от предшествовавшего столетия телесный канон с его публично допустимыми проявлениями. Вторую после Ренессанса реабилитацию человеческой телесности и «телесного низа», в частности, осуществляет современная культура.

11. Пространство жилища представлено совокупностью функциональных зон, среди которых важнейшие — зона питания (очаг, печь, кухня, кладовые, погреб, стол, столовая) зона сна (лавка, кровать, спальня), зона ухода за телом (умывальник, ванная, туалет и т. п.). Основная тенденция исторического развития внутреннего пространства жилища проявляется во все большей его дифференциации и выделении функциональных зон с помощью ширм, перегородок, стен. Появление отдельных спален для детей, родителей и других членов семьи, гостей свидетельствует об автономизации личности внутри семейного целого. Об этом говорит и появление индивидуальных, предназначенных одному человеку спальных мест. В XIX—XX вв. имеет место также десакрализация пространства жилища.

12. Повседневное пространство города представлено местами торговли (рынками, лавками, магазинами и т. п.), местами общественного питания (харчевнями, закусочными, барами, кафе и проч.), местами получения питьевой воды (реками, водоемами, колодцами, водопроводом и т. п.), транспортными артериями (реками, каналами, улицами, дорогами и т. п.), местами работы, рабочими зонами (для крупных городов, начиная с эпохи промышленной революции).

Повседневное пространство поселения территориально соединено и по сути, социокультурному смыслу противостоит властно-административному, сакрально-религиозному и празднично-рекреативному пространству (дома правителей, местной власти, администрации; храмы, соборы, церкви; театры, концертные залы, стадионы, аллеи, скверы, сады и т. п.). Соответствующий статус имеет и прилегающее к культовым и административным зданиям пространство, часто оформленное в виде площади. Главные площади топологически и символически организуют всю его территорию поселения. Эти площади, однако, не исключены из повседневной жизни. Повседневное и неповседневное на их территории сосуществует, будучи функционально или во времени разделено.

13. Пространство повседневности неотделимо от заполняющих его вещей. Бытовая вещь полифункциональна и полисемантична. Среди ее возможных функций — мемориальная, сакральная, престижная, социально-статусная, эстетическая. Набор функций, их соотношение,

доминирование одной из функций определяются общей, эпохальной, конкретной исторической и даже сиюминутной ситуацией. Основной признак повседневной вещи и главный критерий ее ценности — утилитарность.

14. Контекстом повседневного пространства является мир, мироздание. Постоянная идейная, ментальная соотнесенность, взаимосвязь мирового и повседневного пространств характерна для повседневности общества традиционного типа, доиндустриального общества с господствующей в нем мифологической картиной мира и религиозным мировоззрением. Начиная с Нового времени безусловное подчинение утилитарных, прагматических забот и ценностей повседневной жизни ценностям мифологическим, религиозным, социально-статусным ослабевает. Они постепенно переводятся в подчиненное по отношению к утилитарным положение. Повседневная жизнь XX в. частично освобождается от «мифологического программирования».

15. Новый исторический тип повседневности, начавший формироваться в индустриальную эпоху, становится господствующим во второй половине XX в. Он характеризуется притязаниями на высокую культурную значимость; тем, что многие слагаемые современного быта базируются на новых и новейших технико-технологических разработках, неразрывно связанных с наукой; утверждением научной картины мира в качестве доминирующей в ментальных структурах повседневности.

16. Временные и пространственные характеристики повседневности зависят от масштаба субъекта повседневной деятельности. На уровне индивида пространство повседневности составляет дом, место работы, магазины и т. п., маршруты ежедневных перемещений. На уровне городского сообщества пространством повседневности является вся территория города, использующаяся для удовлетворения повседневных потребностей горожан. Временной предел повседневности и жизни отдельного человека — смерть. Для самого человека и его семьи это экстраординарное событие. Для городского сообщества смерть рядового горожанина — ежедневное событие. Но факт ежедневной повторяемости в данном случае не превращает его в событие ординарное, повседневное. Смерть является значимой и знаковой не только для индивида и малой группы, но и для общества в целом, что подчеркивается публичным осуществлением соответствующих ритуалов.

17. Повседневность социально стратифицирована и профессионально дифференцирована. Каждая из социальных и профессиональных групп имеет свою повседневность. То, что является повседневной

едой для одних, может быть праздничной для других. То, что случается редко или вообще невозможно для одних, является повседневным, рутинным профессиональным занятием других.

Круглова Л.К.
профессор, доктор философских наук

МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ: ВЗАИМОДОПОЛНЕНИЕ ИЛИ ВЗАИМОИСКЛЮЧЕНИЕ?

Культурологический дискурс, который достаточно отчётливо определился благодаря неокантианству, с самого начала имел в себе мощную методологическую составляющую. Это и не удивительно. Специфика культуры, её трудно постижимая сознанием сложность и многогранность делают споры, размышления и приобретения в области методологии неотъемлемой и органичной частью самого процесса изучения культуры.

Наибольшая острота методологических дискуссий связана с поисками ответов на вопрос о взаимодополнительном или взаимоисключающем характере отношений между различными, сейчас уже достаточно многообразными, методами культурологии.

Один из вариантов ответа на этот вопрос заключается в абсолютизации специфики культуры и, соответственно, методов её изучения, что приводит к противопоставлению наук о культуре наукам о природе. Это неокантианская традиция.

Другая крайность заключается, напротив, в игнорировании специфики культуры и утверждении, что она должна изучаться точно так же, как и все другие предметы науки.

Третий вариант решения этой проблемы связан с абсолютизацией одного из методов изучения культуры или их некоторой совокупности.

Чтобы разобраться в сложившейся ситуации, необходимо произвести своего рода «инвентаризацию» методологического инструментария культурологии.

Исторически и логически правомерно начать её с феноменологического метода, в соответствии с которым культура, её отдельные аспекты и стороны изучаются так, как они «явлены» сознанию. Классическим его выражением является, например, определение культуры Э.Тайлором как совокупности знаний, верований, искусства, нравствен-

ности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества.

Необходимость, плодотворность этого метода практически никем не оспаривается, впрочем, так же, как и его ограниченность.

В качестве дополнения к феноменологическому можно рассматривать и историко-генетический метод, в соответствии с которым изучается история возникновения и эволюция «явившихся» сознанию аспектов и сторон культуры. Поэтому неслучайно цитированный выше Э.Тайлор стал лидером эволюционного течения в культурологии.

Диффузионизм, который противопоставлял себя эволюционизму, фактически тоже является ипостасью феноменологического метода. Если эволюционизм в основном обращал внимание на развитие явлений культуры во времени, то диффузионизм изучал движение тех же явлений в пространстве.

Фактически в том же ключе можно рассматривать и холистический метод, согласно которому культура должна изучаться как целостность, то есть как явление, имеющее свою специфику и в целом отличающееся от других явлений.

На базе феноменологической методологии возможно и применение компаративистистского метода, который позволяет сравнивать между собой различные региональные, этнические, национальные культуры в целом и их отдельные стороны.

Экспансия общенаучной методологии выразилась в распространении на область культуры структурно-функционального метода, что связано с именами Э.Дюркгейма, Т.Парсонса, Р.Мертона и других. На первый взгляд, это означало забвение специфики культуры, однако, на самом деле применение передовой для своего времени общенаучной методологии как раз позволило выявить эту специфику, именно как специфику структуры и функций культуры.

Следующий шаг вперёд по пути распространения общенаучной методологии на область культуры стало применение системного подхода. С самого начала он имел как страстных сторонников, так и не менее страстных противников, которые полагали, что столь острый и даже, на их взгляд, грубый инструментарий непригоден для работы с таким тонким и нежным материалом, каким является культура. Однако, к настоящему времени страсти поулеглись, им на смену пришли равнодушие или даже скепсис в отношении системного подхода. Между тем, ни абсолютизация, ни отрицание его неплодотворны. Он требует спокойной, взвешенной, вполне научной оценки. В этом случае обнаруживается, что на основе системной методологии можно определить

необходимые этапы изучения культуры. Ими являются: определение культуры, то есть выявление её системообразующих признаков, изучение законов её структуры и функционирования и развития, построение теоретической модели должного состояния культуры, соотнесение параметров теоретической модели с реальным положением дели выявление ошибок теории или ошибок практики, выработка практических рекомендаций для осуществления проекта должного состояния и исправления ошибок практики.

Как следует из изложенного выше, структурно-функциональный подход является частью, одним из этапов применения системной методологии.

Вместе с тем, необходимость изучения законов развития культуры, предусматриваемая системным подходом, актуализирует проблему диалектического метода, что требует особого разговора.

Как известно, крушение марксистской парадигмы познания имело одним из своих результатов крайний скепсис в отношении возможностей диалектического метода, как важнейшего атрибута марксистского учения.

Между тем, диалектика не Марксом придумана, она родилась вместе с философией. Не Марксу принадлежит и заслуга тщательной разработки диалектической методологии. Как известно, это сделал Гегель. Что действительно является марксистским вкладом в эту проблематику, так это применение диалектики к анализу социально-экономических процессов. Поэтому различного рода претензии к марксизму, обоснованные и, тем более, необоснованные, вряд ли имеет смысл доводить до эксцентрики и выражать в форме полного неприятия диалектического метода.

Система законов и категорий диалектики в применении к изучению культуры позволяет выявить существенные характеристики последней: наличие внутренних и внешних противоречий, соотношение единичного общего и особенного в культуре, взаимодействие её формальной и содержательной сторон и т. п. Однако, весь этот инструментарий хорошо работает в тех случаях, когда речь идёт о хорошо структурированных и в то же время высоко интегрированных слоях и сферах культуры. Что же касается её периферийных, маргинальных областей, где отсутствуют чёткие очертания, преобладают хаотические, стихийные процессы, то здесь эвристическая роль диалектического метода проявляется не столь убедительно.

Поэтому возникла нужда в новых методологиях. В качестве одной из них и можно рассматривать постмодернизм. Знаменитая таб-

лица американского исследователя И.Хасана, в которой он попытался показать различия между структурализмом и постструктурализмом, т. е. постмодернизмом, даёт ясные представления о методологическом своеобразии последнего.

Таблица выглядит следующим образом:

Структурализм	Постструктурализм
закрытая, замкнутая форма	открытая, разомкнутая антиформа
замысел	случай
иерархия	анархия
творчество	деконструкция
центрирование	рассеивание
жанр	текст
корни / глубина	ризома /поверхность
означаемое	означающее
определённость	неопределённость
цель	игра

Таблица делает совершенно очевидным то обстоятельство, что постмодернизм значительно расширил область культурологического поиска и обогатил методологический инструментарий. Слабо структурированное, маргинальное, неразвитое или деградирующее — вот «зона влияния» постмодернизма. Однако, не менее очевидно и то, что постмодернистская методология не только не исключает применения другого инструментария, но и делает это необходимым. Оба эти обстоятельства особенно важно учитывать в настоящее время, когда, как и в других случаях, на смену повальному увлечению постмодернизмом приходит скепсис и разочарование в нём.

В качестве новой методологии можно рассматривать и синергетический подход, который позволяет выявить закономерности процессов самоорганизации, перехода из хаотического состояния в упорядоченное и обратно. Очевидно, что синергетическая методология также значительно пополняет «копилку» методов познания культуры, но не обесценивает уже известные ранее.

Принципиальным в рамках методологического дискурса является вопрос о соотношении герменевтики и других методов познания культуры. Общеизвестны два крайних взгляда на эту проблему. Согласно одному из них, герменевтика является единственно возможным, адекватным специфике культуры методом познания культуры. Другая позиция заключается в том, что вживание и переживание, которые рекомендуются герменевтикой, идут вразрез с принципами научной рациональности и выводят культурологию из числа научных дисциплин.

Представляется, что эта точка зрения справедлива только в том случае, когда речь идёт об абсолютизации герменевтических приёмов и методов как единственно применимых к культуре. Если же рассматривать их в качестве дополнения к уже известным, то здесь следует признать их совершенно необходимыми. В самом деле, ни один из названных выше методов невозможен, по крайней мере в применении к культуре, без герменевтической компоненты — вживания, переживания, основанных на интуиции, развитой эмоциональной сфере, требующих таланта и вдохновении.

Таким образом, всё изложенное выше позволяет сделать вывод, что процесс развития культурологической методологии имеет кумулятивный, накопительный характер. Каждый из вновь появившихся методов сначала заявляет о себе излишне громко, но затем скромно занимает своё место в ряду других методов. Идеал культурологического исследования включает в себя использование всех известных методов в их органическом сочетании. Мера осуществления этого идеала зависит от таланта и компетентности исследователя. Но не только. Решающее значение в этом отношении имеет выбор самого подхода к определению культуры, к её пониманию. Представляется, что в настоящее время наибольшими интегративными потенциями, в смысле возможности объединения всех других подходов и методов, обладает антропологический подход, что предполагает его сооветствующую концептуализацию и разработку.[9]

---

[9] См. об этом: Круглова Л.К. Интегративная роль антропологического принципа в культурологии./ Выбор метода: изучение культуры в России 1990-х. годов. М., 2001. Её же: Основы культурологии. С-Пб.,1994, 1995, 1997., 2000.

Иконникова С.Н.
доктор философских наук,
профессор

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПЕРСОНОЛОГИЯ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

Культурология взаимодействует с философской антропологией, проявляя интерес к человеку в истории, его творческой судьбе и повседневной жизни, отношению к событиям и настроениям эпохи. Исследования подобного рода находятся на пересечении различных наук: истории и психологии, литературоведения и искусствознания, социологии личности и философии культуры. Можно продолжить их перечисление, ибо сфера гуманитарных наук в той или иной степени ориентирована на исследование личности и времени, личности и культуры.

Это свойство культурных явлений как объекта гуманитарных наук и теоретической рефлексии было названо известным социологом Ф.Знанецким «человеческим коэффициентом». Миф, произведение искусства, произнесенное слово, инструмент, кодекс законов, социальная система есть то, что они есть только как феномены человеческого сознания. Именно оно обладает той творческой силой, которая дает импульс этим созданиям культуры. Вне осознания они лишаются человеческого смысла и значения: картина становится хаотическим нагромождением цветовых пятен, произнесенное слово — сочетанием звуков, инструмент — куском металла. «Вся объективная реальность этих феноменов как объектов человеческого знания, все отношения в мире культуры, все это безвозвратно исчезает, если мы отбрасываем человеческий коэффициент. Если интерпретируем эти феномены не как объекты чьих- либо переживаний или комплексы чьих- либо сознательных действий, а как «ничейную реальность» по способу, принятому в естественных науках».[10]

Ф.Знанецкий справедливо подчеркивает органичную взаимосвязь культуры и личности, роль антропологического фактора в гуманитарных науках.

[10] Знанецкий Ф. Мемуары как объект исследования. «Социологические исследования». 1989. №1. С. 107

Однако нередко можно заметить в некоторых исследованиях истории культуры пренебрежение многообразными человеческими отношениями, сопровождающими любое явление культуры. При таком подходе творческая личность утрачивает самостоятельный смысл и предназначение, становится весьма заурядным «представителем» эпохи.

Личность деятеля культуры, судьба и драма жизни, мотивы творчества, внутренние диалоги с самим собой, взлеты признания и боль отчуждения, одиночество и разочарование, финансовые трудности и житейские испытания, жизнестойкость и сила духа все это образует уникальный рисунок человеческой индивидуальности, столь важный для понимания культуры.

Вульгарный социологизм проявлялся в стремлении отождествить личность и исторические события эпохи, современником которых он был. Духовное творчество наделялось функцией «иллюстрации» событий, проясняющей их значение. Однако творческая личность не является «зеркалом» событий своего времени, ее взгляды могут совпадать с преобладающими оценками и настроениями, но могут быть и противоположными.

Автономность личности, ее свобода и независимость являются важными условиями творчества. В течение жизни человеку предстоит пройти сложный путь. Он проживает как бы несколько биографий, часто непохожих, будто они принадлежат разным людям. Поэтому столь непросто проникнуть исследователю в духовный смысл жизненных этапов, различных по творческим достижениям и душевной напряженности.

И здесь исследователя подстерегает искушение схематизма, когда предпочтение отдается какой-либо одной линии жизни, а все другие отсекаются как второстепенные.

Все эти рассуждения о схематизме и односторонности важны для того, чтобы еще раз подчеркнуть сложность соединения творчества и повседневной жизни человека. Но без этого история теряет тот реальный контур, который необходим для понимания явлений культуры.

Интерес к истории идей, произведений, открытий органично связан с историей личности ученого, деятеля культуры. Проникновение в творческую лабораторию, воссоздание стиля и образа жизни, выявление круга общения занятие такое же увлекательное, как и изучение результатов творческой деятельности.

Только в этом случае в центре внимания исследователя находится личность во всем многообразии ее связей и отношений. Можно надеяться, что такой подход значительно расширит горизонты культурологического анализа.

Известный литературовед, культуролог Ю.М.Лотман отмечал: «самые общие исследования исторических процессов и самое конкретное описание мыслей, чувств и судеб человеческой единицы не высшее и низшее звенья постижения прошлого, а два плеча одного рычага, невозможные друг без друга и равные по значению»[11].

Реконструкция жизни личности — это своеобразный труд «воскрешения» давно прошедшего, что растворилось во Времени, ушло в небытие. Отпечатки той жизни сохраняются в виде писем, дневников, записных книжек, автобиографических повествований, личных документов, пометках в книгах, конспектах и черновых набросках, воспоминаниях современников. Но они представляют собой лишь разрозненные фрагменты прошлой жизни и чтобы понять их значение, надо их оживить, найти каждой детали ее место, воскресить душевный мир личности.

Ю.М. Лотман справедливо называл труд по реконструкции жизни личности «археологией культуры». Биограф по мозаичным осколкам воссоздает рисунок ушедшей жизни и сохраняет ее для потомков.

«И вот под его руками разрозненные фрагменты, лишенные жизни и смысла обретают цельность, наполняются мыслью и мы вдруг слышим пульс того, кто давно уже ушел из жизни, физически рассеявшись в биосфере, а духовно влившись каплей в поток культуры».[12]

Биограф, как археолог культуры, стремится максимально приблизиться к подлинности жизни, чтобы обнаружить тот внутренний мир, который был присущ человеку. Поэтому столь важно сочетание тщательного анализа и интуиции, воображения и сотворчества в биографической реконструкции.

Французский философ Г.Башляр назвал это направление исторического исследования «палеонтологией исчезнувшего духа». Подобное исследование не предполагает анализа творчества и не напоминает обычной биографической справки в виде перечня основных дат и событий, столь привычных в научной и популярной литературе. Это больше похоже на «биографию души», воспроизведение поисков и тревог, признаний и скрытых душевных травм, заблуждений и разочарований, философской мудрости и житейской непрактичности.

Обращение к проблеме Личности в Истории Культуры дает основание для разработки особого раздела в культурологии, которое может быть названо исторической персонологией.

[11] Лотман Ю.М. Карамзин. СПб., 1997. С. 13.
[12] Там же. С. 12.

На международной конференции, посвященной проблемам изучения роли просвещенной личности в российской истории, была отмечена продуктивность персоналистического подхода к анализу Золотого века русской культуры.[13] Вклад таких родов как Воронцовы, Щербатовы, Шуваловы, Голицыны в создание Просвещенной России трудно переоценить. Значительна роль в развитии образования преподавателей учебных заведений, иностранцев на российской службе, ученого монашества, городского купечества, а впоследствии и земской интеллигенции.

Однако чаще всего исследователи отмечают общую заслугу этих социальных групп, но не менее важно выявить роль выдающихся личностей, истинных «подвижников» и энтузиастов, своеобразных «пассионариев», могучая и добрая энергия которых способствовала развитию просвещения в России.

Историческая персонология является частью культурологии, но ее предметное поле определяется исследованием личности и культуры, особенностями индивидуальности, созданием философской биографии ученого, художника. Она использует биографический метод для реконструкции жизни личности.

Особое значение имеет «биографика» как отрасль исторического знания. Она исследует онтологию биографии, ее историческую эволюцию, основные понятия и процедуру жизнеописания, структуру коммуникативных сообщений, степень достоверности фактов, границы реконструкции мира личности, значение семиотики поведения, возможности понимания индивидуальности.

А.Л.Валевский, выделяет следующие разделы биографики: 1) исследование феноменологической структуры знания об индивидуальности; 2) указание возможностей и компетенции этого знания; 3) основные понятия и процедуры биографической реконструкции; 4) пути и средства получения достоверного знания;5) определение особенностей герменевтических ситуаций, составляющих биографический опыт.[14]

Несмотря на то, что биографический жанр достаточно популярен, но для исследователя возникает немало теоретических вопросов

---

[13] Артемьева Т.В., Микешин М.И. Сюжеты исторической персонологии // Философский век. Альманах. СПб., 1997. Вып. 2.

[14] Валевский А.Л. Биографика как дисциплина гуманитарного цикла // Лица. Биографический альманах. М., СПб., 1995. №6. С. 33.

относительно идентичности биографических фактов; специфики биографической традиции письма; соотношения достоверности и вымысла; научности и художественности.

Биографический жанр в истории мировой и особенно европейской культуры имеет давнюю традицию. Биография как текст возникает на основе письменности, но этому предшествует так называемая «протобиография», в виде устных преданий о жизни богов и героев, былин и сказаний. Этот первичный слой постоянно воспроизводится в истории культуры и даже может восприниматься как идеальная модель жизнеописания.

В античной культуре стали классикой «Сравнительные жизнеописания» Плутарха. Исследователи считают, что впервые термин «биография» был дан в предисловии к переводу этого произведения в 17 веке Дж.Драйденом. Принято считать, что биография означает воссоздание истории жизни человека, каким он был в действительности.

Средневековье обогатило этот жанр, создав жития святых, летописи, исповеди. В Новое время становятся известными исторические романы, дневники, диалоги в письмах.

В XX веке происходит небывалый прежде «обвал» биографической литературы. Энциклопедии, справочники, хроники, словари «Кто есть Кто», автобиографии, мемуары становятся популярными. Серии изданий «Жизнь замечательных людей», «История в лицах» и многие другие привлекают читателей. Известные писатели С.Цвейг, А.Моруа, Ю.Тынянов, В.Вересаев обращаются к биографическому жанру. Психоаналитические эссе предлагают объяснения истоков и мотивов творчества, исследуя скрытые переживания личности.

В 90-е годы были опубликованы мемуары деятелей культуры Русского Зарубежья. Изданы автобиографии и воспоминания А.Н.Бенуа, Н.Н.Берберовой, А.Н.Вертинского, З.Н.Гиппиус, М.В.Добужинского, Н.И.Ильиной, М.Ф.Кшесинской, И.Г.Одоевцевой, Ф.И.Шаляпина и многих других.

Они донесли до нас «эхо» Серебряного века, трагизм судьбы изгнанников, их преданность Русской культуре, жизненные драмы и духовный облик. Исследователям еще предстоит освоить эти необычайно интересные повествования.

В традиции русской духовной культуры особое место занимали письма, дневники, воспоминания. Считалось важным почти ежедневно записывать свои впечатления о событиях и встречах, анализировать поступки и отношения с друзьями и знакомыми, размышлять о

прочитанных книгах. Эпистолярное наследие многих деятелей культуры многотомно, переписка обстоятельна. Письма хранили в личных архивах как драгоценные свидетельства прошедшей жизни, передавали потомкам.

Письма, записные книжки, дневники иногда называют «второй литературой», необходимой для более глубокого понимания жизни и творчества, личных контактов и взаимоотношений. Они вносят очень яркие краски в общую палитру жизнеописания, в них оживают люди и эпохи, возникает ощущение ритма времени.

Ганцев О.А.
СПГУВК

О СООТНОШЕНИИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО И СЕМИОТИЧЕСКОГО ПОДХОДОВ К ИЗУЧЕНИЮ КУЛЬТУРЫ В РУССКОМ СИМВОЛИЗМЕ

Антропологический и семиотический подходы к изучению культуры зачастую считаются антиподами. На первый взгляд эта точка зрения правомерна. Так, семиотический подход определяет культуру как систему знаков, которая представляет собой искусственно созданную человеком реальность. Фундаментальное положение антропологического подхода в том, что культура есть способ саморазвития человека. Возможность совмещения названных подходов не представляется очевидной даже если определить культуру в рамках антропологического подхода более широко — как исторически конкретную систему способов и результатов развития сущностных сил человека, функционирующую в целях удовлетворения потребностей обществ, отдельных социальных групп и личности.[15]

Однако, как справедливо отмечает в своей статье Л.К.Круглова, более глубокая разработка антропологического подхода к культуре приводит к пониманию интегративной роли антропологического принципа в культурологии, который не исключает, но, напротив, подразумевает использование всех прочих подходов к изучению культуры.[16]

---

[15] Круглова Л.К. Основы культурологии. СПб., СПГУВК. С. 71.

[16] Круглова Л.К. Интегративная роль антропологического принципа в культурологии. // Выбор метода: изучение культуры в России 1990-х годов. М., 2001.

Как известно, и родоначальник семиотической концепции Э.Кассирер в своем определении человека как homo symbolicum заявлял тем самым о неразрывном единстве антропологического и семиотического подходов. Тем более убедительно это выглядит в связи с тем, что один из итоговых его трудов называется «Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры».

Особенно отчетливо выражена связь рассматриваемых подходов в творческом наследии русского символизма.

Как пишет А.Белый, скорее культура определима как деятельность сохранения и роста сил личности и расы путем развития этих сил в творческом преобразовании действительности.[17]

В статье «Пути культуры» А.Белый утверждает, что культура есть Антроподицея, сочетающая Теодицею с Космодицеей; она (культура) есть рассказ о росте нашего «Я»; она индивидуальна и универсальна одновременно; она предполагает пересечение индивидуума и универсума; пересечение есть наше «Я»; единственно данная нам интуиция.[18]

Таким образом, исходная позиция А.Белого — антропологична. Культура, как он считает, имеет человеческое содержание, которое облекается в символические формы.

Схожие мысли можно найти у признанного теоретика и идеолога русского символизма В.И.Иванова. Культуру он понимал антропологично — как культ отшедших, и Вечная память — душа ее жизни, соборной по преимуществу и основанной на предании.[19] Вместе с тем, В.И.Иванов детально изучает символическую форму культуры. Так, освещая двуликий характер художественной формы, он выделяет форму зиждущую (forma formans) и форму созижденную (forma formata). Форма созижденная — само произведение, как вещь — res — в мире вещей; форма зиждущая существует до вещи. Как форма ante rem. Как действительный прообраз творения в мысли творца. Форма зиждущая — живая душа и готовое душевное тело изваяния, спящего в мраморной глыбе.[20]

В.И.Иванов видит в форме созижденной не только выражение формы зиждущей (антропологической составляющей акта культурно-

---

[17] Белый А. Символизм как миропонимание. Сост., вступ. ст. и прим. Л.А.Сугай. М.: Республика,1994. С. 20.

[18] Там же. С. 308.

[19] Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб, Алетейя, 1999. С. 321.

[20] Иванов В.И. Родное и вселенское. Сост., вст.ст. и прим. В.М.Толмачева. М., Республика.1994. С. 231.

го творчества), но и видит в ней средство пробуждения в чужой душе аналогического созидательного движения.

Таким образом, для символизма знаковая природа культуры важна не сама по себе, но как символизация внутреннего антропологического содержания культуры. В связи с этим правомерно истолковать знаковую природу культуры и ее антропологическое содержание относящимися друг к другу как философские категории формы и содержания. Это дает основания утверждать, что антропологический и семиотический подходы к культуре следует рассматривать не как взаимоисключающие, но как взаимодополняющие и взаимообогащающие.

Бессонов Е.Г.
Кафедра ГСЭД ВМИРЭ

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ВКУС И ЛИЧНОСТЬ

Эстетический вкус — способность человека по чувству удовольствия или неудовольствия («нравится» — «не нравится») дифференцированно воспринимать и оценивать различные эстетические объекты, отличать прекрасное от безобразного в действительности и в искусстве, различать эстетическое и неэстетическое, обнаруживать в явлениях черты трагического и комического (чувство юмора).

Как видно из определения, само понятие эстетического относится к числу общечеловеческих ценностей. Эстетическое — самая широкая общественно-практическая значимость предмета, его ценность для человечества в целом, для всего человеческого рода.[21] Следовательно, и понятие эстетического вкуса мы должны рассматривать в этом и только в этом смысле. Развитие эстетического вкуса должно происходить посредством влияния общества на личность.

Обратимся к тем определениям и понятиям, которые вкладывали в понятие эстетического вкуса основатели этого вопроса.

Взгляд Монтескье на вкус: «Вкус подсказывает нам, в каких случаях искусству нужно подчиняться, а в каких — его надо подчинять... вкус есть нечто иное, как способность чутко и быстро определять меру удовольствия, доставляемого людям тем или иным предметом».

С другой стороны Батте писал: «Вкус есть голос самолюбия».

[21] Борев Ю.Б. Эстетика. М.: изд. политической литературы, 1988.

Вольтер же считал: «В любом жанре у того человека самый хороший вкус, кто тщится воссоздать облик природы с наибольшей достоверностью, выразительностью и изяществом».

Жан-Жак Руссо вкладывал в значение вкуса врожденный, природный смысл: «Все истинные образцы для вкуса находятся в природе. Чем более мы отдаляемся от этого великого мастера, тем бесформенней наши произведения».

Ему вторил Рейнольдс: содержание искусства, или вкуса, – общая идея природы.

Как видно из этих определений вкус непосредственно есть у каждого человека. Вкус присущ человеку с рождения. Так, одни люди любят сладкое, другие – нет. Это и есть дело вкуса, заложенное нам природой и спорить с этим бессмысленно, как доказывать, что лучше: балет или кино. Это дело личного вкуса человека.

Но, человек существует не только в природе (как биологический индивид), но и в обществе, которое живет по своим определенным и присущим только ему законам. Исходя из понятия эстетического, как общественно-практической ценности общество формирует свои эстетические требования, направленные на его положительное развитие. Они должны сочетать в себе все лучшее, накопившееся веками и тысячелетиями развития человеческого общества. Такие эстетические ценности общества будут являться основой для развития эстетического вкуса общества.

Тогда какого же человека мы назовем человеком, обладающим эстетическим вкусом? По-видимому человека, который понимает, не смотря на свое личное отношение и к балету, и к кино, что и то, и то есть общечеловеческая ценность, направленная на положительное развитие общества, а, следовательно, эстетическая. Именно, осознание того, что не смотря на свое личное отношение к предмету или общественному явлению, человек понимает, что такой предмет или явление есть положительная общественно-значимая ценность и есть показатель того, что он обладает эстетическим вкусом.

А как же тогда вкус каждого отдельно взятого человека? Каждый человек обладает определенным, врожденным вкусом, и всем известен афоризм Юма: «О вкусах не спорят». Зачем спорить о вкусах? И не надо. Ведь ясно, что в суждениях вкуса ничего доказать нельзя. Как определить, что лучше произведения Рафаэля или Пикассо? Ведь это личностный вкус. Однако, личностный вкус должен основываться на вкусе, который воспитало в человеке общество, то есть на эстетическом вкусе.

Человек обладает эстетическим вкусом, на основе социального опыта и полученных с опытом общественных эстетических ценностях. А на основе эстетического вкуса у человека должен правильно развиться его личный вкус. Ведь совершенно не важно любит, ли человек ходить в кино или посещать драматический театр. Никто и никогда не осудит его за это. А вот если человек предпочитает встрече с прекрасным насилие или жестокость по отношению к другим и т. п. вещи, которые должны искореняться в человеческом обществе, потому что ведут к его гибели, то это значит, что человек обладает неэстетическим вкусом, так как это идет в разрез с его предназначением в природе и в обществе.

В данном контексте попытаемся изобразить схематически место эстетического и личного вкусов человека в обществе (см. схему на стр.158).

Чувство вкуса присуще каждому человеческому индивиду с рождения, а следовательно может и должно развиваться.

Каждое общество имеет определенный набор базовых ценностей, которые являются основой эстетического вкуса общества.

Эстетический вкус общества определяется его базовыми ценностями.

Эстетический вкус общества — это способность общества, на основе своих базовых ценностей определять, воспринимать и оценивать различные эстетические предметы и явления, то есть что для данного общества представляется прекрасным, что безобразным; что представляется как трагическое, что как комическое в обществе.

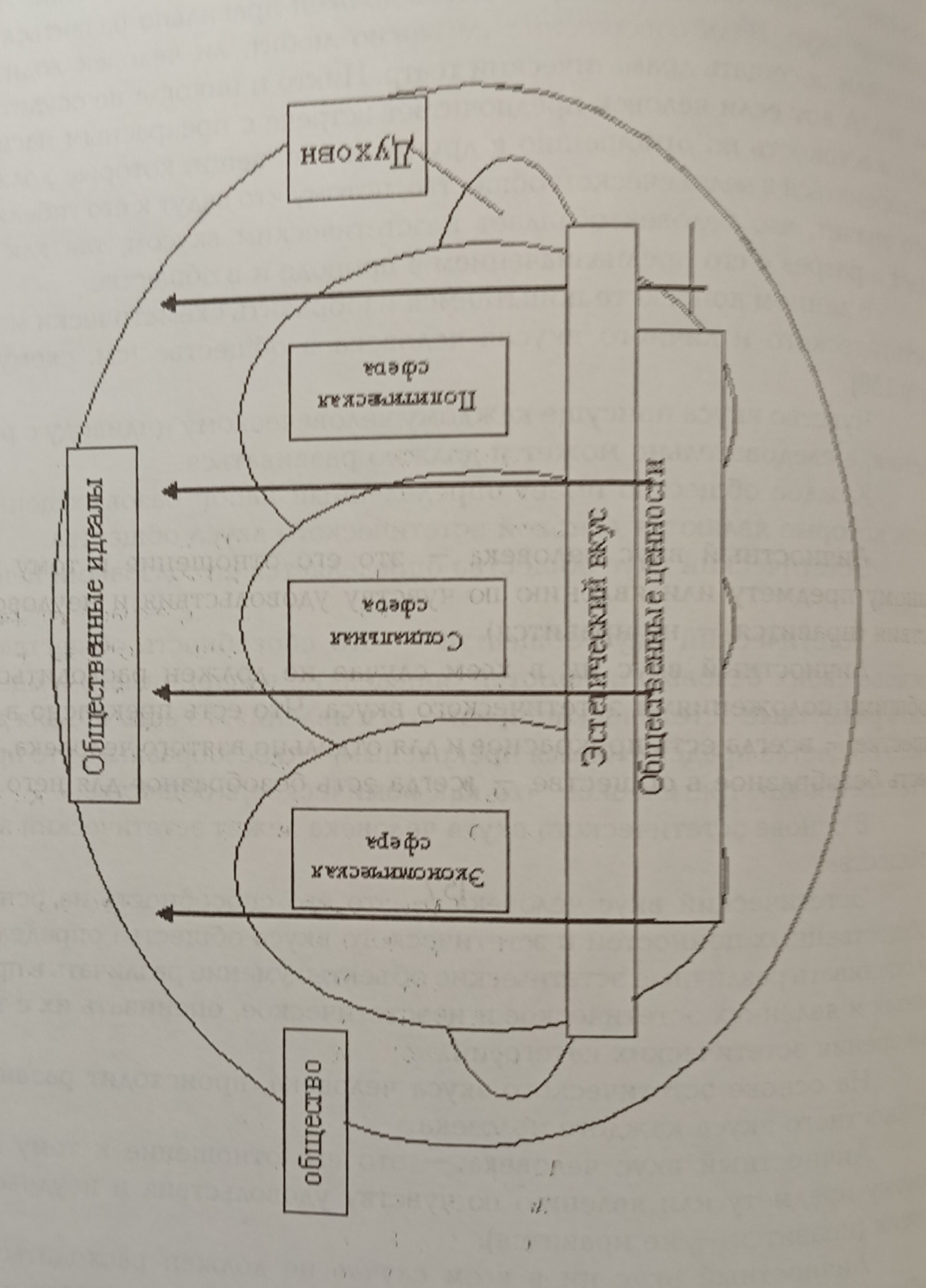
В основе эстетического вкуса человека лежит эстетический вкус общества.

Эстетический вкус человека — это его способность на основе общественных ценностей и эстетического вкуса общества определять и оценивать различные эстетические объекты; умение различать в предметах и явлениях эстетическое и неэстетическое, оценивать их с точки зрения эстетических категорий.

На основе эстетического зкуса человека, происходит развитие личностного вкуса каждого человека.

Личностный вкус человека — это его отношение к тому или иному предмету или явлению по чувству удовольствия и неудовольствия (нравится — не нравится).

Личностный вкус ни в коем случае не должен расходиться с общими положениями эстетического вкуса. Что есть прекрасно в обществе — всегда есть прекрасное и для отдельно взятого человека, что есть безобразное в обществе — всегда есть безобразное для него.


Духовн
Политическая сфера
Общественные идеалы
Социальная сфера
Экономическая сфера
Эстетический вкус
Общественные ценности
общество

Только тогда, не смотря на свое личное отношение к общественным предметам или явлениям, когда человек сумеет различать все категории эстетики и поставить каждую на свое место в обществе, только тогда он будет обладать эстетическим вкусом.

Бабаева А.В.

ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ (X-XVI ВВ.)

В процессе понимания культуры важное место занимает умение найти ее ключевое звено. Именно там происходит синтез бинарных начал: ее надиндивидуального смысла и ее иррационального источника, который представляет собой стремление к свободе. Таким звеном можно считать характерный для конкретной культуры образ человека. Данное понятие имеет различные трактовки. «Образ» — значимое понятие. В христианстве это — изображение святого, икона. Он всегда соборен, т. е. он для всех выше своего создателя. В его устроении и созерцании участвует вся душа человека, все человеческое существо как целое.

Образ не стремиться к иллюзиям, он только подобие и в этом залог его чистоты. Он всегда существует в культурном пространстве в двух планах: как наиболее совершенное, воплощающееся в личностном образце, и идеальное, как существующее в сознании, мыслимое. Идеальный образ человека определяет главный стержень культуры, выражает ее основные ценности. «Этот мир предполагает мир идеальный как свою норму, как критерий для своей оценки»[22].

Идеал человека активно присутствует в мире, т. е. человек обитает не только в предметном мире, но и в той картине мира, которую творит. Идеальный образ из сферы сознания переходит в сферу поступков. Таким образом идеальное воплощается в реальном повседневном мире.

В культурном пространстве не существует единого образа человека, вместо этого мы сталкиваемся с рядом разноликих идеалов, каждый из которых обладает неповторимыми чертами. Культура — это тот идеал, в соответствии с которым формируется личность. Проблема изменчивости образа человека в истории культуры сводится к анализу

[22] Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1908. С. 221.

закономерностей и причин изменений моделей человека. Во взгляде на человека, его место в окружающем мире проявляется система миропоззрения культуры. Образ человека включает в себя конфигурацию соотношений основных понятий существующих моделей мира.

Такие взгляды формируют конкретные представления о человеке, создают идеальные образцы, к которым реальный человек обязан был стремиться. Это — определенный способ существования в мире в качестве чистой имманентности. Но нельзя все сводить только к этому. Образ человека всегда незавершен, его сущность выявляется именно в бесконечной потенциальности, в неизбежности конфликтов и внутренних противоречий между образом и реальной действительностью.

Изучение человека было центральной проблемой всего православного и философского знания в России. Человек в русском культурном пространстве воспринимался универсальным связующим звеном между Богом и миром. Его образ неразрывно был связан с существующими идеальными конструкциями. Но всегда существует противоречие между идеальными моделями и реальностью. Это нашло отражение в восприятии человека, его места в русском культурном пространстве.

Человек пребывает внутри своего мира, ограничивает его собой. Поэтому «субъект не принадлежит миру, представляет собой некую границу мира»[23]. Границы мира оказываются условиями существования личности. Своеобразие русского человека находит свое проявление в его стремлении освободится от каких-либо границ. Понятие «свобода» в русском языке ассоциируется с освобождением от всяких ограничений. Свобода в русской культуре часто переходила в полную анархию, несла в себе разрушительную стихию русского бунта. Человек в бушующих стихиях русского культурного пространства старался найти «точку опоры», которая дала бы ему идеальные модели. Такой идеальный образ складывался и существовал длительное время под влиянием православия. Можно отметить, что образ человека в русской культуре на протяжении веков складывался под влиянием двух противоречивых тенденций. С одной стороны, православие закрепляло отрицательное отношение к мирской жизни, утверждало духовную пассивность. Православно-церковная концепция человека отрицательно относилась к чувственно-плотскому Бытию, утверждала такие черты человеческой индивидуальности как «тихость», «коснение», «смире-

[23] Виттенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. 1. С. 56.

ние». Достичь Божьей благодати можно лишь смиренным ожиданием и «коснением» (И.Волоцкий). Обязательным провозглашалась медлительность, неторопливость в делах, ожидание Божьей помощи. Сознание человеческой ущербности, «малости» составляло этическое кредо православно-церковного миросозерцания. С другой стороны, существовали светско-рационалистические представления, утверждающие гуманистические принципы. Проникновение светско-рационалистических взглядов первоначально осуществлялось вместе с переводными сочинениями, выдержками из философских учений Древней Греции. (Например, через популярные в русском обществе сборники афоризмов-флорилегиев).

Эти две тенденции не существовали параллельно друг другу, они переплетались и, в результате, формировали причудливые представления о человеке и его месте в окружающем мире. В разные исторические периоды можно отметить господство одной из них.

На протяжении многих веков русской истории духовной основой деятельности человека была религия. Образ человека формировался под воздействием православно-церковных канонов, но и они не были застывшими образованиями. Эволюция затрагивала как реальное поведение и представления, так и идеальные модели.

В XI — XIII веках православное понимание человека, его добродетелей и пороков имело конкретно-исторический взгляд. Человек в этот период еще не воспринимался сам по себе, а только как конкретное историческое лицо. Добродетели и пороки зависели от местоположения человека в иерархической структуре древнерусского общества. Для князей был выработан и официально закреплен особый набор качеств, необходимых для успешного правления. Этот набор включал в себя достоинства воина: сила, мужество, храбрость, смелость, достоинства государственного деятеля: мудрость, острота ума, дальновидность.

Для зависимого населения (смердов, холопов) — трудолюбие, смирение, послушание.

Соответствие тем или иным нравственным качествам создавали человеку общественно-политическое «лицо». В древнерусском человеке не существовал конфликт между поступками и внутренними свойствами, т. к. добродетельно мог поступать только достойный, дурно — порочный. В этом проявлялась абсолютизация взгляда на человека, прямолинейность характеристик, даваемых древнерусскими мыслителями. В этот исторический период господствовал взгляд, что добродетели и пороки присущи человеку с рождения и изменить их невозможно.

Позже в русской религиозной мысли утвердилось представление о возможности развивать добродетели, а пороки уничтожать. Дмитрий Ростовский, считающийся отцом «науки нравственного богословия», утвердил в русском культурном пространстве представление, что добродетели существуют в человеке в результате воспитания.

С конца XIV — начала XV веков произошел пересмотр православных взглядов на человека. Все добродетели были разделены на богословские, нравственные и умственные. Из них богословские — вера, любовь к Богу — были признаны главными. Именно они должны были составлять сущность всей жизни человека.

Религия формировала идеал человека. Соответствовать ему мог тот, кто стремился спасти для Вечности свою бессмертную душу, не позволяя распылять себя на призрачные соблазны, бороться с животными страстями. В православии утвердилось своеобразное представление о соотношении души и тела. Душа мыслилась не как маленький мир внутри тела, а как движение изнутри в мир внешний. Именно это движение определяло способность к постижению Бытия. Но не все могли освободиться от греховных помыслов, которые заслоняют «иное». Только стремление к идеалу аскетичности позволяет чувствовать Душой сакральный мир. Под влиянием такого взгляда началось формирование феномена русской святости. Святость становилась внешним нравственным идеалом поведения как ориентация на иной ценностный мир («не от мира сего»). Идеал святости во многом определил духовную традицию русской культуры. Представление о Святости, ее роли в создании идеалов общественного развития и личного самосовершенствования, изменялось на протяжении истории. В результате трансформаций представлений, святость стала восприниматься не как идеальный образ, стремление к которому позволяет совершенствовать индивидуальные качества, а, в большей степени, как прибежище, которое способно освободить от страхов человека. С другой стороны, святой — это высший контроль за помыслами и поступками человека.

В религиозных наставлениях, поучениях, законах формировались идеалы об общности судьбы и жизни народа, рождалась модель соборности. Идея соборной личности, генерирует божественную энергию любви, которая объединяет людей в органическую целостность. Соборность — связь времен и поколений. Движение к достижению такого идеала — это путь преодоления отчуждения. Состояние социокультурного отчуждения воспринималось как процесс «отпадения от Бога». Воссоединение общества предполагало возвращение в систему христианско-православных ценностей, воссоединение с Богом через

общину. Русский человек был погружен в мир общины, с другой стороны, он — один на один с Богом. Вера давала надежду не только на спасение души, но и тела от тления. Мечта о телесном бессмертии была заветной мечтой. Поэтому главным православным праздником стала Пасха, как воплощение этой мечты .

Русское культурное пространство объединяло в себе несколько разновременных пластов, такое сосуществование способствовало закреплению специфического отношения к традициям . «Древнерусское миросозерцание устанавливало живую и нерушимую связь настоящего с прошлым. Для древнерусского человека прошлое... было вечно живым, присутствовало в делах его и направляло их...»[24]. Многие идеалы переходили из одного культурного центра в другой, без значительных трансформаций. Это создавало преемственность в развитии культуры, формировало единое культурное пространство. Но территориальное изменение центра культуры вводило систему инноваций. Чаще всего инновационные тенденции затрагивали существовавшие образы человека. В XVI столетии возникает, пока еще не четко сформулированная, но проблема поиска нового пути развития русского общества. Для дальнейшего развития культура должна была трансформировать некоторые каноны идеальной модели человека. Новые культурные пространства пытались сформировать иную ценностно-нормативную систему.

Если провести анализ истории русской культуры, то можно отметить, что несмотря на сохранение религиозных ценностей, идеальный образ человека трансформировался с изменением центра культурного пространства.

Древняя Русь, в первую очередь, была результатом христианизации и культурных взаимоотношений с Византией. При этом православие включило в себя множество разнородных элементов. В этом культурном пространстве, как говорилось выше, человек соотносился со своим местоположением в обществе.

Перемещение центра в Москву способствовало формированию иного идеального образа человека. И хотя по-прежнему в центре мировосприятия находилась религия, но «московит» отличался от «киевлянина» (и не только своим мировоззрением, но даже и своим внешним видом. Перекрещивание множества этносов создало иной облик русского человека). Произошли изменения и в православных ка-

[24] Муравьев В.Н. Овладение временем. С. 57.

нонах. В московский период первостепенное значение приобретает идея сохранения «истинной веры», усиливаются эсхатологические ожидания. В XIV веке мысли о конце света в семитысячном году уже волнует своей близостью «...ныне есть последнее время, и летом скончание приходит и конец веку сему...»[25]. В этот же период возникает православная сотериология — учение о спасении. Оно исходит из понимания процесса нравственного совершенствования как преображения человека, в том числе и телесно. Нравственные идеалы должны утверждаться не столько проповедью, сколько личным примером. Русская средневековая культура сформировала культурное пространство, которое воплотилось в идеологическом утверждении: «Москва — третий Рим, а четвертому не быть...». Такие символы организовывали общество, формировали мировоззрение людей. «... Русь — это с одной стороны, небесный Иерусалим, невидимый град Китеж, а с другой — Русская Земля, бытие которой не зависит от государственного устройства и границ»[26].

Абакарова Р.М.
(Санкт-Петербург)

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

При исследовании этнокультурной традиции используются методы:

1. Синергетический, где культура может быть понята не только анализом духовной деятельности человека, но и в комплексе: природа (как пространственно-временное восприятие мира), общество и человек в их взаимоотношении.

2. Структурно-функциональный метод способствует рассмотрению культуры в рамках основных функций: сохранения и преемственности, регуляции и т. д.

3. Феноменологический метод способствует осмыслению функционирования частных явлений (ритуал, обычай, танец, эпос, одежда) в целостности традиции как души культуры.

---

[25] Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 25.
[26] Экономцев И. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 152.

4. Ценностный (аксиологический) метод указывает на единство единичных, особенных и всеобщих ценностей, ибо без данного единства функционирование этнокультурной традиции во времени невозможно.

5. Диалектический метод как единство и борьба противоположностей консервативности и инноваций, где инновации не отвергаются, а превращаются в традицию методом втягивания приемлемых феноменов в традицию.

6. Системный метод способствует изложению и созданию системы этнокультурной традиции.

7. Метод компоративистики указывает на диалог культур в мировом культурном пространстве; так обнаруживается единство нравственных ценностей в виде элементарных норм нравственности в различных, на первый взгляд, культурах.

8. Герменевтический метод раскрывает форму выражения культуры через вербальные и невербальные языки и отражает пространственно-временное восприятие мира. Например, язык танца отражает пространство и стереотип поведения представителей этноса.

Историко-типологический подход и структурно-типологический подход то же самое, что синхронный и диахронный срезы.

Сравнительное, синхронное изучение этнокультур при всем их многообразии ориентирует на выявление общего и специфического в их историческом развитии. Для сравнительного изучения этнокультур важно учесть два уровня: общая историческая типология, направленная на обобщение изучаемых явлений и их сведение в единый ряд с целью выявления их общих характеристик, и локальная историческая типология, обобщающая явления с целью установления их индивидуального своеобразия. Различие в познавательных функциях диктует и различие логики конструирования в соответствующей типологии. Основной смысл историко-типологического сравнения заключается в постижении законов исторического развития явлений культуры, в уяснении их реальной истории и функционирования как феноменов регуляции жизнеобеспечения этнокультуры. При этом анализ должен быть сделан на основе конкретного содержании явлений, выявлении особенного и единичного в рамках всеобщих принципов культуры. Одна из конечных целей данной методологии — понять факты и явления данной этнокультуры в широком контексте межэтнических типологических связей и отношений, как закономерное звено мировой культуры. Эффективность данного метода в том, что материалы одной этнической традиции не позволяют составить картину исторического

развития. Критерием выбора для сравнения этнокультур «может быть как этноязыковая, историческая или этногенетическая общность, так и разностадиальность»[27] (ср. работы по типологии героического эпоса). Историко-типологический сравнительный метод обнаруживает неявные варианты, параллели, независимые одна от другой, но находящиеся между собой в историко-типологической связи. Историко-типологическая связь представляет собой тот тип связей, где сходство элементов не носит буквальный, а относительный характер. Элементы и системы, принадлежащие разным этносам, обнаруживают не статичное сходство, а динамическое. Преемственность и взаимозависимость обуславливается ни контактами, ни генетической общностью. Историко-типологический анализ парадигм обладает особенностями: с одной стороны, переходы от одного звена к другому не обязательно носят «плавный» характер, имеет место дискретность и даже в ряде случаев отсутствие отдельных звеньев, которые гипотетически восстановимы; с другой стороны, соседствуют звенья, принадлежащие разноэтической традиции. Внутри типологической преемственности обнаруживается типологический параллелизм. Вариативность, характерный для творчества в разных сферах этнокультуры, стремится использовать возможности культурного феномена, который дает не единственную реализацию, соотносящуюся с предшествующей, а целый пучок их, так что их нельзя поставить в отношения взаимной преемственности.

Законы развития этнокультуры диалектически соединяют моменты общие для всех социокультурных явлений, с моментами специфическими для каждого из них. Выявление этой диалектики входит в метод исследования этнокультуры. Этнокультура представляет собой целостность материального, духовного и художественного производства. В процессе истории этнокультуры происходят закономерные изменения принципов целостности при содержательном многообразии элементов культуры. Искусство в этнокультуре может быть рассмотрена с точки зрения М.С.Кагана «синкретическим слиянием в ней всех четырех основных видов деятельности человека — познавательной, ценностно-ориентационной, преобразовательной и коммуникативной»[28]. В искусстве отражается принцип целостности. Искусство

[27] Членов М.А Зависимость развития этнических процессов от лабильности или прескриптивности социальных институтов // Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, 1978. С. 119.

[28] Каган М.С. Закономерности исторического развития искусства в системе

может рассматриваться как модель культуры, имеющая две основные функции «самосознания» и «кода» в процессе общения разных культур. Искусство, развиваясь в недрах культуры, реагирует на изменения в экономической, идеологической, религиозной, культуру общения людей. По мнению М.С.Кагана, «этнические особенности культуры запечатлеваются в искусстве, придавая и культуре и искусству определенную степень устойчивости, стабильности, консервативности». В искусстве этнокультуры изображается природа, выражается психический склад этноса и все особенности общественной психологии, используется язык как вербальный, так и невербальный (звуковой, пластический, художественно-производственный) для передачи художественной информации и объединения на ее основе субъектов этнокультуры. Искусство воспроизводит жизнь этноса во всей ее целостности, охватывающей особенности бытия, поведения, общественных отношений, нравов, обычаев, являясь моделью культуры.

Фольклор выступает важным компонентом этнокультуры, демонстрируя закон неравномерного развития составных частей. На первоначальной (архаической) стадии фольклор охватывает все явления духовной культуры, связанные с языком. Фольклор в этнокультуре обслуживает коммуникативные потребности общества и механизм трансмиссии элементов и комплексов этнокультурной традиции. Речевое высказывание в фольклорном тексте выступает одним из компонентов наряду с интонацией, мелодией, мимикой, жестом, танцем или драматическим действием, обеспечивающим аудио-визуальный механизм трансмиссии духовной культуры. Фольклор в этнокультурной традиции обнаруживает как интернациональную повторяемость его элементов и комплексов в разных субъэтносах, так и локальную и этническую специфику. Язык фольклора дагестанских субъэтносов дает иное пространственно-временное восприятие, нежели современное. Так будущее в пространственно-временном восприятии фольклорного языка расположено за спиной субъекта, а прошлое — впереди в зримом пространстве. То, что позади неясно и не видно, а то, что произошло ясно и потому зримо как то, что расположено впереди. Во всех фольклорных языках Дагестана «будущее догонит», а догнать может, как известно то, что идет следом. Существуем множество примеров иного восприятия духовного мира этнокультуры в фольклорном языке. С возникновением письменности выделяется «профессиональ-

этнической культуры // Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван, 1978. С. 62.

ные» и непрофессиональные» формы слова. Фольклор таким образом осознается как вместилище национальных традиций и национальной специфики, хранящий духовные ценности дописьменного периода. С распространением грамотности, фольклор вытесняется из разных сфер быта и осознается как архаическое явление. Фольклор несет нагрузку единства особенных и общечеловеческих ценностей «целый ряд явлений фольклора, казалось бы составляющих ядро этнической специфики, оказываются повторяемыми в региональных и даже глобальных масштабах»[29]. В современной духовной культуре, где доминируют нефольклорные формы коммуникации — школа, книга, СМИ, театр, телевидение, интернет — фольклор становится символом или «кодом», «знаком» этнокультурной специфики или особенности. При этом фольклор не теряет этической и эстетической ценности, так как осуществляется процесс отбора, обобщения и включения обособленных форм в гомогенную этнокультурную традицию.

Ритуал в этнокультурной традиции дает возможность синхронного и диахронного измерения. В синхроноом измерении, этнос находится в отношениях: географическая среда, этносоциальная среда, социальная (антропологическая) структура. В диахронном измерениии, состояние этноса между прошлым и будущим. Осмысление места и роли ритуала в этнокультуре должно строиться с учетом данных плоскостей развертывания жизни. Ритуал многофункционален, характеризующие его качества.

1. Механизм адаптивного взаимодействия этносоциального организма с природной средой выражается в освоении человеком окружающей природной среды в «адаптивно-адаптирующей» системе. Человек вынужден согласовывать свою деятельность с природными ритмами жизнедеятельности тех растений, животных, которые являются объектами его хозяйственной деятельности. Ритуал, в системе календарной обрядности, служит синхронизатором природных ритмов с циклами хозяйственной деятельности человека с одной стороны, и синхронизатором внешних природных и социально-производственных ритмов с ритмами внутренней физиологической и психологической активности человека. 2. Ритуал как механизма этнической консолидации и межэтнической дифференциации, способствует устойчивой и неизменной повторяемости элементов этнической культуры — языка,

[29] Чистов К.В. Выражение этнической культуры в фольклоре и место фольклора в этнической культуре // Методологические проблемы исследования этнокультур. Материалы симпозиума. Ереван, 1978. С. 68.

веры, обычая, фомируя тем самым антитезу «мы — они». 3. Ритуал как механизм регуляции внутреэтнических социальных связей, способствует кооперированию деятельности субъектов в систему социальных институтов, поддержанию определенной иерархии социальных статусов, установлению психологического сопереживания групповой солидарности, снятию возникающих в повседневном общении людей эмоциональных напряжений, утверждению социальной значимости жизненных состояний (рождение, вступление в брак, смерть) и поведенческих актов индивидов. В рамках социальной оценки и контроля. Ритуал более, чем другие формы регулятивных механизмов этнокультуры используют в своей цели эмоциональную сферу индивидуальной и групповой психики. В этом заключается причина его жизнеспособности и незаменимости. 4. Ритуал как механизм аккумуляции и диахронной трансмиссии этносоциального опыта выполняет функцию социальной памяти — функцию запечатления и воспроизводства в ритуальных действиях событий этнической истории, что важно при отсутствии письменности. И функцию фиксации и воспроизводства этнокультурной специфики жизнеобеспечения и форм общения людей. Благодаря именно этой функции обеспечивается сохранение устойчивых этнических признаков этнокультуры в условиях даже радикальной перестройки их общественных отношений.

Научное издание

Материалы круглых столов
Философия науки и техники
Философия культуры и культурология

Директор издательства:
В.А. Самойлов

Оригинал-макет:
Н.Л. Балицкая

Все материалы публикуются в авторской реадакции.

Санкт-Петербургское философское общество
Лицензия ЛП № 000217 от 20.07.1999

Сдано в набор 4.09.2003 Подписано в печать 04.09.03
Формат 60 x 84 1/16 Объем 10,5 усл. печ. л.
Заказ 81

Типография ЦСИ
С.-Петербург, ул. Циолковского, 11.